قرآن

اور

اقبال کا تصور زماں

ظفر اقبال خان

قرآن کا فلسفہ زمان و مکان یہ ہے کہ مکان سے مراد کائنات ہے اور زمان اس کائنات پر گذر رہا ہے۔ انسان اس کائنات کے اندر شامل ہے۔ اسی وجہ سے انسان کا وجود ہر لمحے تبدیل ہو رہا ہے۔ اسی باعث انسان کا وجود زمان و مکان کی گردش میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

والعصر ان الانسان لفی خسر

زمانہ کے تغیرات گواہ ہیں کہ انسان گھاٹے میں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں:۔

"الوقت سیف قاطع" ''زمانہ تیز کاٹنے والی تلوار ہے'' جو کائنات کی ہر شے کو تغیرات میں تبدیل کر رہا ہے۔ انسان جو اس کائنات کے اندر زندگی بسر کر رہا ہے۔ وہ بھی ان زمانی تغیرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ جب تک اپنا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہ جوڑ لے۔ امن و سکون کے ساتھ ایک لحہ بھی نہیں چل سکتا۔ تعلق باللہ سے انسان زمانے کی قلمرو سے نکل کر ابدیت کی منزل بقا میں داخل ہو سکتا ہے۔ ربط بین الحادث و القدیم کے تحت اللہ اور کائنات کا جو آپس میں تعلق تھا اس تعلق کی عدم تفہیم کی وجہ سے بہت سارے مغالطے پیدا ہو گئے۔ فلاسفہ یونان نے اسے عقل اوّل کے ساتھ تعبیر کیا، ہنود نے برہما، نصاریٰ کلمۃ اللہ، یہود نے لوگوس، اور اس امت محمدیہؐ نے حقیقت محمدیہ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ تعلق ایسا ہے کہ جس سے ایک تو:

۱۔ کائنات قدیم ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ زمان و مکان قدیم ثابت ہوتے ہیں۔

۳۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ سے مجبور و مضطر ثابت ہوتا ہے۔

جبکہ تعدد قدماء کا نظریہ صحیح نہیں ہے۔ اس کا اصل ماخذ نظریہ وحدۃ الوجود ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال زمانہ (دہر) کو قدیم ثابت کر کے اللہ کو علم الٰہی میں مجبور ثابت کر رہے ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

من کسوتِ انسانم ، پیراہن یزدانم

قرآن کریم کے تصور زمان کے خلاف اقبال یہاں ذات باری تعالیٰ کو زمانی قرار دے رہے ہیں۔ پھر الٰہیات کی تشکیل جدید میں حقیقت زمان کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی صحیح توجیہ میں سابق مفکرین ناکام رہے ہیں۔

''زمانہ کو جب ایک عضو کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے

ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔ جب کہ امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے ...... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیت اشیاء بن جاتا ہے"[۱]۔

اب آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اقبال کا نظریہ زمان کہاں تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہے۔ جبکہ محدثین کے نزدیک زمانہ اور دہر حادثات میں شامل ہے۔ لازم ہوا کہ اس کا کوئی محدث ہو لہٰذا زمانہ مخلوق ہے۔

قرآن کا فلسفہ زمان ومکان

تمام کائنات زمان میں رہتی ہے۔ یعنی زمان ومکان کا اتحاد لازم وملزوم ہے۔ اگر اللہ چاہے تو ازل سے تا ابد کائنات ظلمت میں گرفتار ہو جائے ظلمت ونور وقت کی دو کیفیتوں کا نام ہے۔ جو دنیا پر گزرتی ہیں۔ ورنہ ظلمت کے وقت بھی زمانہ گزر رہا ہوتا ہے۔ اس طرح دن کے وقت بھی زمانہ اپنا تصرف کر رہا ہوتا ہے۔ دوسرے اس سے معلوم ہوا۔ جس طرح مکان حادث ہے۔ اس طرح زمان بھی حادث ہے۔ اس کے حادث ہونے کی اہم دلیل یہ ہے۔ ان جعل الله اللیل مرمدًا۔ رات کی ظلمت کو طویل کرنا۔ اس کے حادث ہونے کی یہ اہم دلیل ہے۔ اس کے علاوہ درج ذیل آیات زمانہ کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

وله ما سکن فی اللیل و انهار ۔ (۶:۱۳)

قل ارایتم ان جعل الله اللیل علیکم مرمدًا الی یوم القیامة من اله غیر الله یاتیکم ۔ (۲۸:۷۱)

هل انی علی الانسان حین من الدهر ، لم دیکن شیا مذکورا (۷۶:۱)

اولم یزکر الانسان انا خلقناه من قبل ولم یك شیاً (۱۹:۹۷)

قرآن میں جن امم سابقہ کا ذکر کیا گیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سامنے ایسی باتیں ابھی ابھی گزری ہوں اور قیامت میں آنے والے واقعات کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اس کے سامنے اسی زمانہ حال میں ہو رہے ہوں یعنی اللہ کے سامنے زمانہ ایک ہی حالت میں ہر وقت موجود رہتا ہے۔ نہ اس میں اس کا کچھ حصہ ماضی کی صورت میں گزرتا ہے اور نہ اپنے حال زمانہ کے بعد مستقبل زمانہ میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ بلکہ ہر وقت اس کے سامنے یکساں حالت میں رہتا ہے۔ جب زمانہ ایک حالت میں رہتا ہے۔ تو زمانہ سے جو حوادثات صادر ہوتے رہتے ہیں۔ وہ زمانہ کی طرح ایک ہی حالت میں نہیں رہتے ہیں۔ علامہ اقبال چونکہ مغربی فلسفہ سے متاثر ہوئے تو انہوں نے بھی اپنی تصانیف میں زمانہ کو قدیم خیال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب زمانہ کو تقدم خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیاء بن جاتا ہے۔ ماہیت اشیاء کا اصل ماخذ ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم ہے۔ ابن عربی علم اور معلوم کے تحت زمانہ کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اقبال نے ایک وقت میں ابن عربی کے نظریات سے بچنے کے لیے کہا۔ لیکن آخری دور میں نظریہ وحدۃ الوجود کے چنگل

سے باہر نہ نکل سکے۔

اقبال کے تصور زمان کا ماخذ

سید علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں:۔

''اقبال کا نظریہ زمان برگساں سے ماخوذ ہے''[۳]۔

خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں:۔

اقبال زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے۔لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں۔ بلکہ تخلیقی ارتقاء کا نام ہے۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دل نشیں انداز میں اپنے ''نظریہ حیات'' کا اہم جزو بنایا۔اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا[۴]۔

بشیر احمد ڈار زمانہ کے ماخذ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

''زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں سے ماخوذ ہے''[۵]

زمانہ کی تعریف

زمان لفظ زروان کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ مجوسیوں کے ایک فرقے کا عقیدہ تھا کہ زروان اصل حقیقت ہے اور ہرمزد اور اہرمن دونوں پر حاوی اور متصرف ہے۔ زروان سے مقدر کا مفہوم بھی وابستہ رہا ہے۔ایران میں زروانیت کی اشاعت یزدگرد دوم ساسانی کے عہد میں ہوئی تھی۔

زمان یا وقت کی تعریف کرنے میں اہل فکر کو خاصی الجھن محسوس ہوتی رہی ہے۔اس کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ولی آگسٹائن نے کہا تھا کوئی شخص مجھ سے یہ پوچھے کہ وقت کیا ہے؟ تو مجھے معلوم نہیں ہوگا کہ وہ کیا ہے؟ جب کوئی اس کے بارے میں مجھ سے استفسار نہ کرے تو میں جانتا ہوں کہ وقت کیا ہے؟ قدیم زمانے سے وقت کا تصور مابعد الطبیعیات کا ایک اہم مسئلہ سمجھا جاتا ہے اور اس کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے پر سیر حاصل بحثیں کی گئی ہیں افلاطون، ارسطو اور دوسرے مثالیت پسندوں کے یہاں وقت حقیقی نہیں ہے بلکہ غیر حقیقی ہے۔ وجود مطلق یا اللہ کا تعلق کائنات سے زمانی نہیں ہے۔یعنی کائنات کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا اور اللہ کائنات کا خالق نہیں ہے۔کیا وقت خلق ہوا ہے؟ اگر یہ مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت ہی تھا۔کیا وقت قدیم اور غیر مخلوق ہے؟ فلاسفہ قدیم کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔ مثالیت کی طرح وجودی نظریات میں بھی وقت کی حرکت کو مستقیم نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ دولابی مانا جاتا ہے۔ وقت کے موضوعی اور معروضی ہونے کے بارے میں بھی اختلاف رہا ہے۔کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان فہم انسانی کے سانچے میں ڈھلے ہیں ان کا وجود اعتباری ہے۔ہستی کی ماہیت میں نہ زمان ہے نہ مکان ہے ہیگل بھی زمان اور مکان کے حقیقی ہونے کا منکر ہے۔

وقت کا تصور دراصل حرکت اور تبدیلی سے پیدا ہوا۔کائنات میں کوئی تبدیلی اور حرکت نہ ہو تو وقت بھی نہ ہو۔ وقت کی بنیاد تغیر کے معروضی تصور پر ہے اور باقی رہے گا۔خواہ ارض سے سب انسان مٹ بھی

جائیں۔ برگساں کے فلسفے کا اصل اصول زمان کا تصور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی تغیر ہے اور زمان ہی اس کی ماہیت ہے۔ یعنی زندگی اور زمان ایک ہیں۔ یہ زمان وہ نہیں ہے۔ جو میکانکی نقطہ نظر سے مانا جاتا ہے۔ بلکہ جو انسان کے وجدان میں موجود ہے۔ اسے طلوع و غروب آفتاب کے پیمانے سے ناپا نہیں جا سکتا۔[۶]

سامی مذاہب اور مجوسیت کا تصور زمان

سامی مذاہب اور مجوسیت میں وقت حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم یعنی اللہ نے کائنات کو ایک خاص لمحے میں تخلیق کیا تھا اور وہ اسے مٹا دینے پر بھی قادر ہے۔ اکثر آریائی مسالک و نظریات مثلاً اشراق، ویدانت، نو اشراقیت وغیرہ میں وقت کی گردش دولابی ہے۔ یعنی کائنات کی نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ اس کی کوئی انتہا ہو گی۔ اسپنوزا اور ابن عربی کے وجودی نظریات کی اساس یہی ہے۔ ہمارے زمانے میں آئن سٹائن نے وقت کو زمان و مکان کی اکائی کی چوتھی بعد قرار دیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن نے وقت کو مکان کی چوتھی بعد مانا ہے۔ اقبال کی یہ ترجمانی صحیح نہیں ہے۔[۷]

اقبال کا تصور زمان

اقبال نے ماہیت زماں کے سلسلے میں اسرار خودی کے فلسفہ میں خاصی عمیق فکر سے کام لیا ہے۔ اس کے خیال میں زمانے کو مسخر کر کے تقدیر پر غلبہ پایا جا سکتا ہے۔ ہم یہاں اس ضمن میں خود اقبال کے الفاظ میں اس نظریے کی تصریحات پیش کرتے ہیں۔

زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں اور غیر مسلم علماء کے ہاں بالکل غلط تعبیریں کی گئی ہیں۔ تقدیر زمانے کی ہی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے تقدیر وہ زمانہ ہے۔ جو سلسلہ اسباب کے شکنجے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کی بابت ہم حساب و اندازہ لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے؟ تو میں اس کی کوئی علت نہ پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا تقاضہ یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں ہمایوں اور طہماسپ کی زندگیاں بھی، جو ان امکانات سے عبارت تھیں۔ ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت میں متبدل ہو جاتا ہے چنانچہ قرآن حکیم میں ہے۔

خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا۔ (۲۵:۲)

(اللہ نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر و اندازہ مقرر کیا)

کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں۔ جو خارج سے جبراً عائد کیا گیا ہو۔ بلکہ وہ خود شے کی اندورنی دسترس اور رسائی اور اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے۔

(۲)

اقبال نے برگسان کے فلسفہ زمان کو کیوں اپنایا؟

اقبال نے برگساں کا تصور زمان اس لیے اپنایا کہ برگساں افلاطون یا زینو کی طرح وقت کو غیر حقیقی نہیں سمجھتا نہ رواقیین کی طرح اس کی گردش کو دولابی قرار دیتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو نہیں دہراتی۔ بلکہ ماضی مستقبل میں محفوظ رہتا ہے۔ اسی لیے تاریخ کو اس نے اجتماعی حافظہ کا نام دیا ہے۔ جس طرح اقبال نے فشٹے کی ''انائے مطلق'' پر اللہ کا اطلاق کر کے اسے اسلامی الٰہیات کا جز بنانے کی کوشش کی تھی۔ اسی طرح برگساں کے نظریہ زمان کو اسلامی ثابت کرنے کے لیے انہوں نے چند مقولوں سے استناد کیا ہے اور ان کے ظاہری معنی سے اعراض کر کے حسب منشاء ان کی تاویل کی ہے۔ اسرار خودی میں الوقت سیف کے تحت جو امام شافعی کا قول ہے۔ اقبال برگساں کا نظریہ زمان اسطرح پیش کرتے ہیں:۔

سبز بادا خاک پاک شافعی   عالمے سر خوش زتاک شافعی
فکر او کوکب زگردوں چیدہ است   سیف برّاں وقت را نامیدہ است
من چہ گویم سرّ ایں شمشیر چیست   آب او سرمایہ دار از زندگیست
صاحبش بالاتر از امید و بیم   دست او بیضا تر از دست کلیم
اے اسیر دوش و فردا در نگر   در دل خود عالم دیگر نگر
در گلِ خود تخم ظلمت کاشتی   وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانہ لیل و نہار   فکر تو پیمود طول روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنّار دوش   گشتہ مثل بتاں باطل فروش
کیمیا بودی و مشت گل شدی   سر حق زائیدی و باطل شدی
مسلمی ؟ آزاد ایں زنّار باش   شمع بزم ملت احرار باش
تو کہ از اصل زماں آگہ نئ   از حیات جاوداں آگہ نئ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر   رمز وقت از لی مع اللہ یادگیر
ایں و آں پیداست از رفتار وقت   زندگی سریست از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست   وقت جاوید است و خور جاوید نیست
وقت را مثل مکاں گستردۂ   امتیاز دوش و فردا کردۂ
اے چو بُورَم کردہ از بستان خویش   ساختی از دست خود زندان خویش
وقت ما کو اول و آخر ندید   از خیابان ضمیر ما دمید
زندگی از دہر و دہر از زندگی است   لاتسبو الدھر فرمان نبی است
نغمۂ خاموش دارد ساز وقت   غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت

اقبال جاوید نامہ میں زروان کی زبان سے برگساں کا نظریہ زماں پیش کرتے ہیں:۔

گفت زروانم جہاں را قاہرم ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم

سب سے بڑا مانع اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ ایرانی الاصل ہے ساسانی عہد کے آخر میں جب کہ ایران میں سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی انتشار پھیل رہا تھا اور قدیم زروانیت کا احیا ہو رہا تھا تقدیر کو زمانہ (زروان) ہی کا دوسرا نام بتایا جاتا ہے۔ چنانچہ مشہور ارمنی مصنف ازنیک جو بعثت اسلام سے قبل گذرا ہے۔ ایرانیوں کے اس الحاد کا ذکر کرتا ہے۔

مارٹن ہیگ لکھتا ہے:۔

> **Eznik says, in his refutations, of hereries in the second book containing a refutation of the false doctrine of persians: Before anything, heaven or earth, or creature of any kind whaterver therein, was existing Zeruen existed, whose name means fortune or glory (Essays on the Sacred language, writing and Religion of the (11)**

ازنیک اپنی کتاب ''ابطال بدعات'' کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے۔ ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ آسمان یا زمین یا کسی بھی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو، زروان موجود تھا جس کا مطلب تقدیر یا برکت ہے۔[۷]

شبیر احمد غوری ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:۔

اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مصیصی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے:۔

مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے۔

> **on the same matter theodoros of mopouestia writes as follows, according to the fragment preserved by the polyhistor photios (Belio th.18): In the first book of his work (on the doctrines of the magi), says photies, he propounds the nefarious doctrine of the persians, which zarastrades introduced, riz, that alout zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe, and calls him Destiny.**

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرسٹن سین نے ایران بعہد ساسانیان میں تھیوڈور مصیصی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے:۔

اپنی کتاب کے جز اوّل میں اس نے (تھیوڈور مصیصی) ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے۔ جوزارروس (زرتشت) نے رائج کیا۔ یہ عقیدہ زرام (زروان) کے متعلق ہے جس کو اس نے سارے جہان کا بادشاہ بتایا ہے اور جس کو وہ قضا و قدر بھی کہتا ہے۔[۸]

کرسٹن سین زروانی عقیدہ کی شہادت دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ:۔

اس نئے عقیدے کی شہادت زروانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب وادبستان نیوگ خرد سے بھی ملتی ہے۔ کرسٹن سین دوسری جگہ کہتا ہے:۔

زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے۔ اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں مد ہوئے۔ جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا۔ خدائے قدیم جو اہورمزدا اور اہرمن کا باپ تھا۔ نہ صرف زمان نا محدود کا نام تھا۔ بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔ چنانچہ

کتاب وادبستان نیوگ خرد میں عقل آسمانی یہی اعلان کرتی ہے۔ (۱۳)

اب تصور زمان کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف تصورات بیان کیے جاتے ہیں۔

برگسان کا تصور زمان

قاضی قیصر الاسلام برگسان کے تصور زمان کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

زمان کی ماہیت کے بارے میں ہمارے مباحث برگساں کے ذکر کے بغیر نامکمل رہتے ہیں۔ برگساں دنیا کے متغیر مظاہر سے، جو وقوع پذیر ہوتے ہیں اور پھر گزر جاتے ہیں۔ بہت متاثر ہے۔ مسرت اور خوشگواری کے وہ لمحات جو ہم ایک بار گزار چکے ہوتے ہیں۔ دوبارہ ہماری زندگی میں لوٹ کر نہیں آتے۔ دنیا ہمارے سامنے وقوعات وحالات کا ایک سیلِ مسلسل پیش کرتی ہے۔ تغیر کائنات کا ایک بنیادی اصول یعنی یہ کہ تغیر لازمی ہے۔ لیکن تغیر ایک تواتر نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک دوران یا ایک میل خودرو ہے۔ اس میں کوئی خلا نہیں ہے بلکہ یہ ایک کل ہے۔ ایک ایسا کل کہ جس میں ماضی حال میں مدغم ہوتا ہے اور مستقبل کی پیش بندی کرتا ہے۔ (۱۴)

برگساں اور زمانے کے تصورات

برگساں نے ہر دو تصورات کے مابین تفریق کی ہے۔ وہ تصورات جو زمان کے مفہوم میں شامل ہے۔ پہلی صورت میں ہم سائنسی یا ریاضیاتی زمان کا تصور کرتے ہیں۔ زمانہ کی یہ صورت خارجی عالم کی حقیقت کا کوئی جز نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ یہ محض مادی اشیاء کے درمیان ایک ربط یا اضافت کی نشاندہی کرتی ہے۔ ہمارا فہم اشیاء کو یکے بعد دیگرے مدرک کرتا رہا۔ لہٰذا زمانہ ایک وہ صورت ہے۔ جو حقیقت کے فہم کے لیے لازمی ولابدی ہے اسے ہم ذہن کے واسطے سے قابل فہم بناتے ہیں۔

زمانے کا ایک دوسرا تصور بھی ہے اور وہ یہ کہ زمانہ کا ہم وقتی ادراک کیے جانے کے بجائے جیسا کہ ہم ریاضیاتی یا سائنسی طریق پر کرتے ہیں۔ ہمارے لیے یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اس کا ادراک محض ایک دوران کی حیثیت سے کریں۔ جہاں کوئی تواتر نہیں ہوتا۔ چنانچہ زمان کے ایک ایسے تصور میں ماضی حال اور مستقبل کے تصورات باہم ناپید ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں وہاں ہمارے پاس زمان کا صرف وہ احساس باقی رہ جاتا ہے۔ جیسے ہم صرف سیلان مسلسل ارتقا کی صورت میں مستقبل کی جانب بڑھتا رہتا ہے۔ یہی دوران

ایک جوششِ حیات ہے جسے برگسان کہتا ہے کہ وہ بالذات تخلیقی عمل میں محرک کا کردار ادا کرتا ہے۔ دوران محض ایک صورت ہے۔ جسے ہماری شعوری حالت کا تواتر ہمارے متخیلہ کو عطا کرتا ہے۔ جب کہ ہمارا جذبہ ہی (خودی) ہمارے اندر جوششِ حیات پیدا کرتا ہے اور یہ اپنی حالت میں متمیز کرنے کا کوئی موقع نہیں دیتا۔

اقبال اور برگسان کے نظریہ زمان میں تطبیق

اقبال اور برگسان کے نظریہ زمان کی دسترس تقریباً ایک جیسی ہے۔ اقبال نے اپنے نظریہ زمان کا استنباط اس حدیث قدسی سے بھی کیا ہے "لا تسبو الدهر فانی انا ادهر "یعنی زمانے کو برا نہ کہو کہ میں ہی زمانہ ہوں۔ اقبال زمانہ کو مجرد و ساکن نہیں سمجھتا۔ بلکہ یہ ایک تخلیقی حرکت کا نام ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ زمانہ ایک دو دھاری تلوار کی مانند ہے۔ جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی آگے بڑھتی رہتی ہے۔ اس کا یہی جذبۂ دلیرانہ انسان کے تسخیر کائنات کے عمل میں اسے ماہ وانجم پر کمندیں ڈالنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ زمانہ کوئی ایسی صورت حال نہیں۔ جسے کسی لکیر کی مانند ازل سے ابد تک کھینچ دیا گیا ہو۔ یہ انقلاب لیل ونہار بھی نہیں۔ نہ ہی یہاں کوئی امروز ہے اور نہ ہی دیروز۔ انسان کی کم فہمی زمانہ کو سحر وشام کے پیمانوں سے ناپتی ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ جس طرح اللہ کا وقت ہمارا نہیں۔ بالکل اسی طرح ''خودی'' میں گم اور زندگی کے اسرار سے آشنا انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم کسی مکانی انداز کی شے نہیں۔ بلکہ ''خودی'' کی ماہیت حقیقی ایک حیات جاوداں ہے۔ زمان کوئی ایسا ظرف نہیں۔ جس کے اندر سے ہو کر حیات کا گزران وقوع پذیر ہوتا ہو۔ بلکہ زمانہ اور حیات کی تخلیقی توانائی ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔ سورج کے گرد زمین کی محوری گردش سے پیدا ہونے والا وقت دراصل مادی وقت ہے۔ حقیقی زمانہ کا اس مادی وقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ لوگ جو لیل ونہار کے اسیر ہیں۔ دراصل کم ہمتی اور مردہ حیات کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کے ہاتھوں میں مردِ مومن کی تقدیر نہیں ہوا کرتی۔ بلکہ اقبال کا یہ مردِ دلیر زمانہ پر اپنا پورا تصرف واختیار رکھتا ہے اس کا یقین ہے کہ جس کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہے۔ وہی امکانات زمانہ کو معرض وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے۔ زمانہ کی ظاہری ہیت سے ہم آہنگ ہو جانے والا شخص بزدل وکم حوصلہ ہے جب کہ مرد آزاد وہ شخص ہے۔ جو اس زمانہ سے ستیزہ کاری کے لیے ہمہ وقت آمادہ ہو۔ آمادگی کی ایک ایسی ہی صورت حال عین تصور حریت ہے۔ جسے اقوام زندہ کا اصل جوہر قرار دیا جا سکتا ہے۔

یاد ایامی کہ سیف روزگار
با توانا دستیِٔ ما بود یار

اقبال پھر کہتا ہے کہ اگر زمان حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربہ کو ایک خیال خام بنا دیتے ہیں۔ تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہیے۔ جو ایسی چیزوں کو وجود دے۔ جو بالکل نئی ہوں اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم

زمان مسلسل کی جکڑ بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیقی فعالیت میں آزاد و خود مختار رہے۔

اے اسیر دوش و فردا درنگر
در دل خود عالم دیگر نگر (۱۶)

زمانے کے بارے میں کانٹ کے اختلافات

کانٹ نے زمانے کی ماہیت کے بارے میں اختلاف آراء کے مابین ایک طرح کی مفاہمت کی کوشش کی اور یہ کہا کہ زمان ایک قبل از تجربی ادراک ہے۔اس نے قبل از تجربی زمان کو درج ذیل دلائل سے ثابت کیا۔تصور زمان ہمارے تمام اوراکات کا ایک پیش از قیاسی نتیجہ ہے۔ہم اشیاء کا حوادثات کے طور پر مشاہدہ کرتے ہیں خواہ وہ ایک تواتر متسلسل کے طور پر ہو یا پھر یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہو، تواتر اور تدارج کے تصورات کا اطلاق زمان کے تصور پر ہوتا ہے۔لہٰذا تصور زمان کو تجربہ سے ماخوذ نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ اسے قبل از تجربی ہونا چاہیے۔ہم ان حوادثات کے بارے میں خیال کر سکتے ہیں۔ جو اندرون وقت وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔لیکن زمان بالذات کی نفی نہیں کر سکتے۔

زمان کے قبل از تجربی ہونے کا نہایت نتیجہ خیز ثبوت ہمیں ریاضی سے ملتا ہے۔ ریاضی اعداد کا علم ہے۔ جو وقت اور وقفوں کے تصورات سے متعلق ہے۔ ریاضی کے نتائج قطعی صادق اور آفاقی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح کا مطلق ایقان اور آفاقیت ہونی چاہیے۔

اشیاء کی تجربی ترتیب سے بار نہیں پا سکتے۔لہٰذا زمان کو قبل از تجربی ریاضیاتی اور طبیعی علوم کی جدید تحقیقات، زمان و مکان کے سلسلے میں مسلّم الثبوت اور واضح تبدیلیاں لائی ہیں۔جنہوں نے یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں اپنا اپنا ایک جداگانہ وجود نہیں رکھتے ہیں۔اس تحقیق سے یہ بھی پتہ چلا کہ زمان و مکان اور مادے کا ایک مشترک قالب ہے۔ یہ نظریہ کہ زمان و مکان ایک استمرار (تسلسل) تشکیل دیتے ہیں۔اسے عام طور پر سائنس نے تسلیم کرلیا ہے اور آئن سٹائن نے ریاضیاتی طور پر یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ کائنات چار بُعد (ابعاد اربعہ) پر مشتمل ہے۔جس میں زمانہ چوتھا بُعد ہے۔

کانٹ کا تصور زمان و مکان

کانٹ کے نزدیک زمان و مکان کا تصور فہم انسانی کے سانچے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمان و مکان مثل عینک کے ہیں۔جس کی مدد سے انسانی فہم اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے۔ گویا زمان و مکان کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔مگر اقبال کہتا ہے کہ ماہیت ہستی میں نہ تو زمان ہی کوئی چیز ہے اور نہ مکان بلکہ نہ ہے زمان نہ مکان لا الہ الا اللہ اپنے اسی خیال کو اقبال اس طرح بھی پیش کرتا ہے۔

جہانِ ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی دریم ایام غرق است

ہماری یہ بے کراں دنیا وقت کے بحر ذخّار میں مثل ایک ماہی سیم و تاب کے تیرتی پھر رہی ہے۔ تاہم وقت کا یہ سمندر ہمارے نفس کے ظرف غیر محسوس میں سمایا ہوا ہے۔ اقبال کے یہاں زمانہ کی حیثیت میں ''خودی'' اور ماہیت وجود ہے۔(۱۷)

زمانے کی ماہیت حقیقی کے بارے میں فلاسفہ کے اختلافات کی عجمی تعبیرات

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:۔

۱۔ قدیم یونان میں پارمینیڈیز اور ہراقلیطس کے مابین اس بارے میں زبردست اختلاف رائے تھا۔ پارمینیڈیز نے تغیر پر غور و فکر کیا اور اسے غیر عقلی التباس نظر قرار دیا۔ اس کے برعکس ہراقلیطس ایک دوسری انتہا تک پہنچا اور اس نے دعویٰ کیا کہ کوئی غیر متغیر مستقل وجود نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا بڑا اختلاف رائے نیوٹن اور لائی بنیز کے مقلدین میں ہوا۔ نیوٹن ایک زمان مطلق کے وجود کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک زمان مطلق یا ریاضیاتی وقت بغیر کسی خارجی تعلق کے یکساں طور پر رواں دواں ہے۔ لیکن لائی بنیز کا موقف یہ تھا کہ زمانہ حوادث سے علیحدہ کوئی شے نہیں۔(۱۸)

فلاسفہ کے نزدیک زمانہ کی اقسام

قاضی قیصر الاسلام زمانے کی اقسام کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

زمان کی درج ذیل اقسام ہیں۔

زماں کا تصور ''پہلے'' و ''بعد'' کے شعور سے مربوط ہے۔ ہمارے مشاہدے کی یہ دنیا ایک تغیر مسلسل ہے اور اس متبدل دنیا میں ہم اشیاء اور حوادث کا ادراک یکے بعد دیگرے کرتے رہتے ہیں۔ حقائق کا یہ تواتر ہمارے زمان کے تصور کے باعث ہوا کرتا ہے۔ زمان کے مسئلے کو ہم دو نکتہ ہائے نگاہ سے دیکھ سکتے ہیں۔

(ا) تصوراتی زمان

تصوراتی زمان نفسی زمان سے ذرا مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ یہ زمان کے مختلف نفسی مشاہدوں کی تعمیم کے واسطوں سے ہم تک پہنچتا ہے۔ یہ ایک ایسا جھرنا ہے جہاں تغیرات کا ورود ہوتا رہتا ہے۔ اسے خود حوادث سے کم و بیش آزاد و خود مختار خیال کیا جاتا ہے۔ گویا یہ ایک دوران عمومی ہے۔ جس کے بارے میں ہم تصور کرتے ہیں، دراصل ایک مجرد زمان ہے یہ حرکت و تغیر کے مطالعے کی تمام مجرد کوششوں کی نظری حرکیات کا زمانہ ہے۔ ایک ایسے مجرد تصور زمان کے مطابق حال کسی تیز استرے کی مانند ایک کنار غیر محسوس ہے۔ جس کا کوئی وقفہ بالواسطہ نہیں اور ماضی اور مستقبل کی مثال اسی کے لامتناہی پھیلاؤ میں ہے۔

(۲) نفسی زمان

نفسی زمان وہ ہے جسے ہم ماضی حال اور مستقبل کے طور پر مدرک کرتے ہیں۔تغیرات جن کا براہ راست مشاہدہ ہم اپنی ذات اپنے اکناف میں پھیلی ہوئی اشیاء میں کرتے ہیں۔وہ دراصل زمان کے بارے میں ہمارے نفسی بیان کی بنا پر ودیعت ہوتے ہیں اور اس کا تعلق کسی شخص کے شعور سے ہوا کرتا ہے اور جیسے ہی یہ شخص شعور سے عاری ہونے لگتا ہے۔ویسے ہی یہ تصور بھی اپنے وجود سے خارج ہونے لگتا ہے۔

ہم حوادث کے تواتر کے مشاہدے کے سبب ہی ایک سیلِ زمانی کا تصور کر پاتے ہیں۔

اقبال کے تصور زمان کا دوسرا نام تقدیر اور اس کا ماخذ

شبیر احمد غوری لکھتے ہیں:۔

ان واضح شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نئی دریافت زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ساسانی عہد کی روایت سے ماخوذ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے جب چھٹی صدی عیسوی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی پھیلنے لگا اور حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم زردانیت کو پھیلانے کا موقع ملا تو توحید کے پردے میں زمانہ پرستی کی اشاعت شروع ہوئی۔چنانچہ ہوادٹ (Ancient Persian & Iranian Civilization) میں کہتا ہے۔

ساسانیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر نظر آتا ہے۔زمان ''لامحدود'' یا ''زروان'' اکراں کی اصطلاح جو اوستا کے آخری باب میں ملتی ہے۔اللہ واحد کے تصور کے لیے بطور انسان استعمال کی گئی جو مبداء خیر وشر ہے۔

مزدا اور اہرمن دونوں سے بلند تر ہے۔یہ عقیدہ چوتھی صدی میں تھیوڈور مصیصی کے اور پانچویں صدی میں ارمنی مصنفین از نیک کے علم میں تھا(۲۰)

غرض یہ سلسلہ روز وشب نقش گر حادثات کی عظیم دریافت ''زروانیت سے ماخوذ ہے'' جسے خود مجوسی بھی دہریت اور الحاد سمجھتے تھے۔اسی طرح علامہ اقبال کا خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے:۔

من کسوت انسانم پیراہن یزدانم

اسلام کی مسلمہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔(۲۱)

اقبال کا تصور ذات باری تعالیٰ زمانی ہے

تمام اسلامی فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ ذات باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے۔مگر علامہ زمانہ کو پیراہن یزداں بتانے پر مصر ہیں۔اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انہوں نے زبان سے ادا کیا ہے

آدم و افرشتہ در بندِ من است!
عالمِ شش روزہ فرزند من است!

ہر گلے کز شاخ می چینی منم
اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم !

اقبال کا تصور ایرانی زروانیت ہی سے ماخوذ ہے۔

چنانچہ مارٹن ہیگ لکھتا ہے:۔

The First Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book on Primitiro Principle's (12th P.384 ed koop) he says the Magi and the whole Aryan nations consider, as Eude mos writes some space and the others time . as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were seperated (22)

شبیر احمد غوری ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ جمہور متکلمین وحکماء کے مسلک کے برخلاف انہوں نے ذات باری تعالیٰ کو بھی زمانی قرار دے ڈالا۔ چنانچہ اپنی نظم (نوائے وقت) میں فرماتے ہیں:۔

من کسوت انسانم پراہن یزدانم

ظاہر ہے کہ زمان ومکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز وشب کو نقش گر حادثات ماننے میں بُعد المشر قین ہے۔ جسے وحدت تنظیم کے تابع نہیں لایا جا سکتا۔ لہٰذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریہ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گمراہ کن ثابت ہوسکتا ہے (۲۳)

محدثین کے نزدیک فلسفہ زمان کا مفہوم

شبیر احمد غوری لکھتے ہیں:۔

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے۔ جس کا حوادث میں کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے۔

واما الدھر الذی ھوالزمان فلا فعل لہ بل ھو مخلوق من جملہ خلق اللّٰہ تعالیٰ

رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے۔ وہ تو صرف منجملہ مخلوقات خداوندی کے ایک مخلوق ہے۔(۲۴)

متکلمین کے نزدیک فلسفہ زمان کا مفہوم

متکلمین کے دو گروہ ہیں۔ دائیں بازو والوں (اشاعرہ) نے اس باب میں ایک عملی نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک زمانہ انساں کا اندازہ ہے اور معاشرتی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے۔

مجدّد معلوم بقدریہ متجدد آخر مو ھوم

ایک معلوم ومتعین امر متجدد ہے جس سے دوسرے مجہول متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

اور گرم بازو والے گروہ نے سرے سے اِس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح الموقف میں ہے۔

المقصد السابع انھم ای المتکلمین انکرو ایضاً الزمان

ساتواں مقصد اس باب میں کہ انہوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا انکار کیا ہے۔

اور اس انتہا پسندانہ اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار خواہ اس کے حدوث کے قول کے ضمن میں ہی کیوں نہ ہو منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی ازلیت (دہر پرستی) کا قائل بنا دیتا ہے۔جیسا کہ امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں ارسطو کی طرف منسوب کیا ہے۔

من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر

جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہے اس نے غیر شعوری طور پر زمانہ کے قدم کا اعتراف کر لیا۔

بہرحال یہ ہے زمانہ کا اسلامی تصور۔مگر محدثین کی تعلیم کے خلاف جس میں زمانہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔علامہ اقبال اسے موثر بالذات مانتے ہیں۔جیسے

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات(۲۵)

شبیر احمد خان غوری ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:۔

متکلمین کا انکار زمان

شرح المواقف میں متکلمین کے بارے میں لکھا ہے "المقصد السابع انهم ای المتکلمین انکرو ایضا الزمان۔

یا تو ان کا مقصد اس بات میں ہے کہ انہوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا انکار کیا ہے۔

(جزب) متکلمین کا انکار مکان:

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:۔

الاحمال الثالث فی المکان انه البعد المفروض و هوالخلاء وجوّزہ المتکلمون و منعه الحکماء

مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے۔جس کا دوسرا نام خلاء ہے۔متکلمین خلاء کے جواز کے قائل ہیں۔لیکن حکماء اس کے منکر ہیں۔(۲۶)

اقبال کا انکار زمان

یہ مسلک ضرب کلیم کے افتتاحیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے وہ بھی طبیعین وفلاسفہ کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انہوں نے حقیقت زمانہ کی توضیح کے باب میں پیش کی ہیں۔شرک اور زمانہ پوشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ(۲۷)

شبیر احمد غوری ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:۔

علامہ اقبال بھی زمانہ کو نقش گر حادثات بلکہ اصل حیات وممات قرار دیتے ہیں ۔ چنانچہ بال جبریل کے اندر مسجد قرطبہ کا آغاز اسی مقصد سے کرتے ہیں۔

سلسلۂ روز و شب نقشگر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات(۲۸)

ظاہر ہے کہ زمانہ کے موثر بالذات ہونے کا اعتراف نقش گر حادثات سے زیادہ صریح طور پر نہیں کیا جا سکتا۔

اقبال کے نزدیک زمان ازلی اور ابدی ہے

اسی طرح اقبال زمانہ کی ازلیت وابدیت کے باب میں فرماتے ہیں:۔

وقت ماکو ''اول و آخر'' ندید
از خیابانِ ضمیر ما دمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید ست و خور جاوید نیست(۲۹)

اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ زمانی ہے اور وہی کائنات میں پھیلا ہوا ہے

روح اقبال کے مصنف نے اقبال کے نظریہ زمان کی توضیح میں لکھا ہے:۔

اقبال نے اپنی نظم نوائے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے میں تیری جان ہوں ، میں تمام عالم پر محیط ہوں ۔ انسان اور فطرت دونوں پر الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں ۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرچشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں، قوموں کا عروج وزوال مجھ سے ہے۔ غرضیکہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ ابرو کا نتیجہ ہیں۔

خورشید بہ دامانم ، انجم بہ گریبانم
در من نگری ہیچم ، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم ، من عیش فراوانم

من تیغ جہاں سوزم ، من چشمۂ حیوانم
چنگیزی و تیموری ، مشتے ز غبار من
ہنگامۂ افرنگی ، یک جستہ شرار من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من
خون جگر مرداں ، سامان بہار من
من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

ظاہر ہے کہ زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز شب کو نقش گر حادثات ماننے میں بُعد المشرقین ہے۔ جسے وحدت فکر کے تابع نہیں لایا جا سکتا۔ لہٰذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریہ زمان کی تائید یں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گمراہ کن ثابت ہوسکتا ہے۔ (۳۰)

اہل عرب کا انکار زماں

عرب جاہلیت میں دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں عرب جاہلیت دہر کو حوادث کائنات میں موثر بالذات مانتے تھے۔ چنانچہ شہرستانی نے کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے:۔

واعلم ان العرب اصناف شتّی فمنهم معطلة و منه محصله نو ع تحصيل معطلة العرب وهى اصناف فصنف منهم انكار الخالق والبعث و الا عادة وقالو الطبع المحى والدهر المغنى و هم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد و قالو اماهى الا حيالتا الدنيا نموت ونحى و ما يهكنا الا الدهر اشارة الى الطبائع المحسومة و قصر الحياة و الموت على تركّبها و تحللهاو الجامع هوا لطبع و المهلك هو الدهر (۳۰)

جاننا چاہیے کہ عربی (جاہلیۃ) کے مختلف فرقے تھے۔ بعض مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ بعض ایک حد تک معطلہ تھے۔ معطلہ عرب کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم خالق کائنات اور حشر ونشر کی منکر تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ طبیعت فطرت زندگی بخشنے والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن کریم دہراتا ہے اور بولے وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی میں مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ، جس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے۔ نیز اس بات کی طرف زندگی اور موت انہیں طبائع کی ترکیب پر موقوف ہیں۔ پس طبیعت جامع (موجب) تکوین اور ہلاک و برباد کرنے والا ''دہر'' ہے (۳۱)

الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید اور حقیقت زماں

یورپی فکر کی رہنمائی سے مایوس ہو کر علامہ اقبال نے اسلام کی طرف نظریں اٹھائیں۔ اس سے پہلے انہوں نے اپنے مقالہ کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عہد اسلامی کے ایران کی الٰہیاتی و مابعد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا۔ مگر اب انہوں نے مستشرقین کی وساطت کے بغیر براہ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس آزادانہ تفکر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے۔ جو انہوں نے ۱۹۲۸ء میں حیدر آباد اور مدراس

میں الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید کے عنوان سے دیے۔ اس میں انہوں نے حقیقت زمان کی توضیح بھی کی۔ جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کی صحیح توجیہہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے تھے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔ جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیت اشیا بن جاتی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے خلق کل شئی و قدرہ تقدیرا۔(۲۵:۲)

غرض مصنف روح اقبال کے لفظوں میں اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے

پھر بات محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد وتبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی۔ لیکن مطالعہ اقبالیات کا ایک پہلو یہ ہے کہ ان کے مفکر اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عہد حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجمانی سمجھا جاتا ہے۔(۳۲)

شبیر احمد غوری ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:۔

''ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے The Development of Metaphysics in Persia کی ترتیب وتحریر کے سلسلے میں انہیں جرمن مستشرقین سے ایران قدیم کے زروانی خیالات سننے کا اتفاق ہوتا رہا۔ ایرانی زروانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوب مغربی ایشیا کا مقبول مذہب تھی زمانہ پرستی کی قائل تھی۔ اس لیے بہت سے زروانی خیالات ان کے لاشعور میں جمع ہوتے رہے آخری عمر میں جب ان پر اسلام فہمی کا شوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکا یک بہت سے زروانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انہیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقائق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے۔ مثال کے طور پر آیہ کریمہ

خلق کل شئی و قدرہ تقدیرا (۲۵:۲)

کی تلاوت کے بعد انہوں نے اس کی تفسیر یہی سمجھی کہ:۔

''زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیاء بن جاتا ہے''۔ حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتے۔

زمان ومکان کے متعلق اہل یونان کا تصور

(۱) افلاطون کا فلسفہ زمان ومکان

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں کہ:۔ افلاطون نے اپنی کتاب (Timaeus) میں مکان کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے:۔

مکان وہ ہے جس میں تمام اجسام واقع ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر متغیر ہے۔ کیونکہ وہ کبھی اپنی صفت نہیں بدلتی۔ اگر یہ کسی ایسی شے کی طرح ہو۔ جو اس میں واقع ہے تو جب دو متضاد یا بالکل مختلف خاصیتوں والی

اشیاء اس میں آئیں تو ان کی خاصیت بدل جائے گی۔ کیونکہ مکان کی خاصیت بھی ان میں ظاہر ہوگی اس لیے جس چیز میں تمام دوسری اشیاء جگہ پائیں۔ اس کو ہر قسم کی شکل وصورت سے پاک ہونا چاہیے۔ اس کی مثال یوں ہے۔ جیسے خوشبودار عطر بناتے وقت ان مائعات میں جن سے مختلف عطر بنائے جاتے ہیں۔ پہلے سے کسی قسم کی کوئی بو نہیں ہوتی۔ یا جیسے کہ ملائم مٹی سے مجسمے بنائے جاتے ہیں تو پہلے سے مٹی میں کسی قسم کی شکل کا اظہار نہیں ہوتا۔ بلکہ مٹی پہلے بالکل بے شکل ہوتی ہے۔ فضا کبھی معدوم نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ ہر پیدا شدہ شے کے لیے جگہ مہیا کرتی ہے۔ غرض کہ تمام وہ اشیاء جن کا وجود ہے۔ کسی نہ کسی جگہ ہونی چاہیں اور انہیں کچھ نہ کچھ فضا گھیرنی چاہیے۔ جو نہ زمین پر ہے نہ آسمان پر وہ ''لاشے'' ہے۔

اس تصور کے مطابق نیچر کو ٹھوس اشیاء کا ایک مجموعہ سمجھا گیا۔ جس کے درمیان ایک خلا ہے۔ جس کی کوئی شکل وصورت یا خاصیت نہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مکان کوئی خارجی مطلق شے نہیں۔ بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مختلف مادی اشیاء کی ترتیب کے لیے ایک واسطے کا کام دے (۳۳)

(۲)۔ زینو کا فلسفہ زمان ومکان

ایک دوسرے یونانی فلسفی زینو (Zeno) کا خیال تھا کہ فضا ایک لامتناہی درجے تک قابل تقسیم شے ہے۔ یعنی فضا کے کسی حصے کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ فضا میں حرکت محض ایک فریب نظر ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کیے جائیں۔ حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زینو یہ سوال کرتا ہے کہ:۔

اگر آپ کسی آن میں کسی مقام پر ہوں تو اس کے بعد کی متصلہ آن میں متصلہ پر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں، جب کہ آپ کسی درمیانی آن میں کسی مقام پر بھی نہ ہوں؟ یہ خیال صریحاً اس بنا پر پیدا ہوا ہے کہ زینو کے نزدیک زمان کا محدود آنوں سے اور مکان لامحدود نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ اگر اس لامحدود تقسیم پذیری کو مان لیا جائے تو پھر چونکہ ایک متحرک جسم دو متصلہ نقطوں کے درمیان خارج العمل ہوگا۔ اس لیے حرکت ناممکن ہوگی۔ کیونکہ اس کے درمیان اس کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی (۳۳)

(۲)۔ علماء اسلام کا فلسفہ زمان ومکان

ا۔ اشاعرہ کا تصور زمان ومکان

اشاعرہ نے زمان ومکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا۔ ان کے خیال میں زمان ومکان اور حرکت ایسے نقطوں اور آنوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان ومکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کا کوانٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انہوں نے زینو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے۔ جب زمان ومکان کو صرف ایک حد تک قابل تقسیم مان لیا جائے۔ تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقل مقام اور حرکت کی جا سکے۔

اشاعرہ کے نزدیک کسی جسم کی حرکت کا تصور حسب ذیل تھا ان کا خیال تھا کہ فضا جواہر فردہ پر مشتمل

ہوتی ہے اور اس لیے حرکت درحقیقت جواہر کا نقل مقام ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ کوئی جسم دوران حرکت میں فضا کے تمام نقطوں پر سے ہو کر گزرتا ہے۔ کیونکہ اس طرح خلا کے آزاد اور خارجی وجود کو تسلیم کرنا پڑتا اور انہیں اس سے انکار تھا۔ اس لیے انہوں نے ''چھلانگ'' کا تخیل پیش کیا کہ سالمے دوران حرکت میں تمام درمیانی نقطوں پر سے گزرنے کی بجائے صرف چند نقطوں پر سے گزرتے ہیں اور بقیہ فضا چھلانگ کے ذریعے پھلانگ جاتے ہیں۔ عبدالباری ندوی صاحب کے قول کے مطابق ''طفرہ'' (چھلانگ) کا نظریہ اشاعرہ کا نہیں۔ بلکہ نظام معتزلی کا ہے۔ (۳۴)

زمان و مکان کے متعلق کوانٹم کا جدید نظریہ

جوہر کی چھلانگ کا یہ تخیل پلانک (Planck) اور بوہر (Bohr) کے موجودہ کوانٹم تخیل سے ملتا جلتا ہے۔ جدید کوانٹم نظریے میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کسی متحرک نظام کی حالتوں میں تغیر مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتا ہے۔ ایک ذرہ الیکٹرون اپنے مرکزے کے گرد صرف چند خاص مداروں میں حرکت کرتا ہے۔ اسے اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ ان مداروں کے درمیان اور بھی مدار ہو سکتے ہیں (۳۵)

اقبال کے نزدیک زمان کوئی مطلق شے نہیں

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:۔ اقبال کے نزدیک زمان بھی کوئی مطلق شے نہیں۔ بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ اور جدید علمائے طبیعیات کے ساتھ اس خیال میں متفق ہیں کہ زمان و مکان دو علیحدہ، ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں۔ بلکہ صرف ایک ہی چیز ''نقطہ آن'' موجود ہے جسے سائنس دان ''سلسلہ زمان و مکان'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نقطوں اور آنوں کے باہمی رشتوں کا تعلق ہے، اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے۔ اگرچہ نقطے کو آن سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ آن کے ظہور کے لیے نقطہ لازمی ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ نقطہ اور آن کا یہ تصور جدید نظریۂ اضافیت کی رو سے بھی ٹھیک ہے۔ اشاعرہ نے زمان کا جو جوہری یا کوانٹم تخیل پیش کیا ہے۔ اس پر بھی اقبال کو اعتراض ہے۔ وقت کو انفرادی آنوں کا سلسلہ ماننے سے یہ غلط نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ وقت کی دو آنوں کے درمیان کچھ نہ کچھ خلا یا خالی وقت ہے۔ (۳۶)

ابن حزم کا تصور زمان

مسلم مفکر ابن حزم نے اشاعرہ کے اس سالمی تصور کی تردید کی۔ کیونکہ اس کی رائے میں وقت کے اس تصور کو مان کر ہم زینو کے مذکورہ بالا معمے کو حل نہیں کر سکتے۔ کہ دنیا میں حرکت ناممکن ہے۔ ابن حزم کے نزدیک زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ یہ تصور عہد جدید کے ریاضی دانوں کانٹور (Cantor) ویئرسٹراس (weierstrass) وغیرہ کے نظریے کے عین مطابق ہے۔ عددوں اور نقطوں کے اس جدید ریاضیاتی نظریے

میں بتایا جاتا ہے کہ کسی دو لفظوں الف اور ب کے درمیان ''خواہ یہ کتنے ہی قریب لے جائیں'' ہم شمار نقطے معلوم کر سکتے ہیں۔ نقطوں کی ہم جماعت کی اس خاصیت کو حسب ذیل طریقے سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی نقطہ ب کسی نقطہ الف کے متصل ہے۔ کیونکہ در حقیقت نقطہ ب نقطہ الف کے متصل نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا نقطہ ''ج'' یا ''دال'' وغیرہ نقطہ الف کے متصل ہے۔ غرض ہم کسی مقام کے متصل مقام کا تعین نہیں کر سکتے (متصل سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا مقام نہ ہو) اور نہ کسی آن کے متصل آن کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی جسم حرکت کر رہا ہے۔ تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مختلف آنوں میں ہم اسے مختلف مقامات پر دیکھتے ہیں۔ کسی آن ت ا میں وہ کسی مقام پر ہوتا ہے اور دوسری آن ت۲ میں وہ کسی دوسرے مقام۲ پر ہوتا ہے۔ اس طرح کی کسی دی ہوئی آن کے متناظر جسم کا ایک مقام ہوتا ہے اور جسم کا ایک مقام ہوتا ہے اور جسم کے کسی دیئے ہوئے مقام کے متناظر وقت کی ایک آن۔ آنوں کے تواتر اور مقاموں کے تواتر کا یہ باہمی تناظر ہی حرکت کہلاتا ہے۔

اس جدید نظریے کے تحت ہم زمان و مکان اور حرکت کے حقیقی ہونے کی تصدیق اور توجیہ کر سکتے ہیں اور اس طرح زینو کے معمے کو حل کر سکتے ہیں۔

ملا جلال الدین دوّانی اور صوفی شاعر عراقی کا تصور زمان و مکان

ملا جلال الدین دوّانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور لیا ہے۔ مختلف ہستیوں کے لیے، جو خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں۔ زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیاء کے لیے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک دن ختم نہیں ہو جاتا، دوسرا دن شروع نہیں ہوتا دوسرا دن غیر مادی ہستیوں کے لیے یہی ترتیب اور تسلسل موجود ہے۔ لیکن وقت کا بہاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لیے ایک سال کی ہے وہ غیر مادی ہستی کے لیے ایک دن سے زیادہ نہیں۔ غیر مادی ہستیوں کے نچلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کر کے آخر میں ہم ربانی یا الٰہی وقت پر پہنچتے ہیں۔ جو گزرنے یا بہاؤ کی خاصیت سے بالکل مبرّا ہے اور اس لیے اس میں نہ تقسیم ہے، نہ ترتیب اور نہ تغیر، یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ یہی وہ وقت ہے۔ جس کو قرآن کریم نے ''ام الکتاب'' کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلے سے آزاد ہو کر ایک مافوق الدوام ''اب'' میں سما جاتی ہے۔

عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لیے بھی کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں (ا) پہلا طبقہ مادی اشیاء کی فضا کا ہے۔ جس کے پھر تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیاء کی فضا ہے۔ دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے

درمیان ایک فاصلے کی تعریف کر سکتے ہیں۔

(۲) دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔اس فضا میں بھی فاصلے کا ایک مفہوم موجود ہے۔ کیونکہ اگر چہ غیر مادی ہستیوں پتھر یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔اس فضا میں بھی فاصلے کا ایک مفہوم موجود ہے۔ کیونکہ اگر چہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں۔ تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں اور حرکت کے ساتھ فاصلے کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔فضا سے آزادی اور بے نیازی کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔

(۳) تیسرا طبقہ ربّانی یا الٰہی فضا کا ہے جس تک ہم فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں۔ یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لامتناہیاں آ کر مرتکز ہو جاتی ہیں۔اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی نا تمام کوشش کی ہے۔کہ فضا ایک لامحدود سلسلہ ہے اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔(۳۸)

(۳) یورپ کے جدید فلاسفہ اور سائنسدانوں کا تصور زمان و مکان

(ا) ڈیکارٹ (Dscartes) کا تصور زمان و مکان

ان میں سے سب سے پہلا نام ڈیکارٹ کا ہے۔ جو سترہویں صدی میں فرانس کا مشہور فلسفی اور ریاضی دان تھا اور جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفے اور جدید ریاضی کا بڑا نام ہے۔اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کے ضمن میں فضا کا ایک نیا تصور پیش کیا۔اس کے فلسفے کا ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ تمام اشیاء ذہن یا مادے میں کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ذہن کی خاصیت خیال ہے۔ جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں واضح ہوتا ہے۔اس بنا پر ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیے ورنہ خالی فضا کسی کام کی نہ رہے گی اور یہ خالق عالم کے منافی ہے کہ کسی چیز کو بغیر مقصد کے پیدا کرے۔علمائے قدیم بھی اس خیال سے متفق تھے۔ چنانچہ ایک پرانی ضرب المثل ہے کہ ''نیچر خلا سے نفرت کرتی ہے'' اس لیے اگر چہ ستاروں کی درمیانی فضا ہم کو خالی نظر آئے۔لیکن دراصل ایسا نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک قسم کی مسلسل شے بھری ہوئی ہے۔جس کو اثیر کہتے ہیں اور جو اپنی امتیازی خاصیتیں رکھتی ہے۔ ڈیکارٹ کے زمانے سے فضا محض خالی پیدا ہونے کی بجائے ایک خارجی شے ہوگئی۔جس کا وجود حقیقی تسلیم کیا گیا۔(۳۹)

(۲) نیوٹن کا تصور زمان و مکان

ڈیکارٹ کے بعد نیوٹن نے زمان و مکان کے متعلق تفصیلی تصور پیش کیا۔ نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالمگیر اثیر پر رکھی گئی تھیں۔ کیونکہ اس کی میکانیات کا دارومدار ایسے مقاموں پر ہے۔ جو مطلق طور پر ساکن اور ثابت ہوں۔اگر اثیر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کوئی ثابت نقطے کہیں حاصل نہیں کر سکتے۔ زمین اور سیارے سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لیکر ۳۰ میل ہیں فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔خود سورج، ستارے اور سحاب بھی ہزاروں میل کی رفتار سے متحرک ہیں۔غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو

معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو۔ اس لیے فضا میں کسی نقطے کا تعین کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لیے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا۔ جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جا سکے چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے۔ اس لیے نیوٹن نے اثیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ وہ خود اس کو یوں بیان کرتا ہے۔

> مطلق فضا (مکان) کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں۔ بلکہ فی نفسہٖ محض اپنی حقیقت کی بنا پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔ اضافی مکان کا ایک حرکت پذیر حصہ ہے۔ ہمارے حواس اس کو دوسری اشیاء کے لحاظ سے اس مقام کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔

زمان یا وقت کی ماہیت کے بارے میں بھی نیوٹن کے ایسے ہی خیالات ہیں۔

> مطلق، حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں۔ بلکہ فی نفسہٖ اور بذات خود یکساں طور پر بہتا ہے۔ اضافی، ظاہری اور معمولی حقیقی اور مطلق وقت کا ایک خارجی ناپ ہے۔ جسے روزمرہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے، دن مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے۔

آگے چل کر نیوٹن کہتا ہے تمام حرکتوں کو تیز یا سست کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مطلق وقت کے بہاؤ میں کوئی تبدیلی پیدا کرنی قطعی ناممکن ہے۔ تمام اشیاء کے وجود میں ایک ہی امتداد اور ایک ہی استواری ہے، خواہ حرکت آہستہ ہو، تیز ہو یا بالکل نہ ہو۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نیوٹن کے خیال میں مکان اور زمان دونوں مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں اور کسی مشاہدہ یا متحرک شے پر منحصر نہیں ہیں۔ وقت کے اس تصور پر، جس کو نیوٹن نے پیش کیا ہے، اقبال نے اس پر کئی اعتراضات کیے ہیں۔ چنانچہ ''خطبات'' کے صفحہ ۱۰۲ پر لکھتے ہیں:۔

اگر وقت کوئی اپنی چیز ہے جو خود بخود اور بلا کسی خارجی شے کے حوالے کے اس بہاؤ میں داخل ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شے سے مختلف ہو سکتی ہے۔ جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔ اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتداء انتہا اور حدود کو نہیں سمجھ سکتے۔ نیز یہ کہ اگر وقت کی ماہیت سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ اس کو الفاظ بہاؤ، حرکت یا گزران سے کامل طور پر معین کیا جا سکے۔ اس سے پہلے وقت کو شمار کرنے کے لیے ہمیں ایک اور وقت کی ضرورت ہو گی اور اس دوسرے وقت کو شمار کرنے کے لیے ایک تیسرے وقت کی اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو گا۔ ان وجوہ کی بنا پر اقبال کا خیال ہے کہ وقت کے اس نیوٹنی تخیل میں کئی خامیاں ہیں۔ اسی کے ساتھ انہیں اعتراف ہے کہ وقت کو یونانیوں کی طرح ایک غیر حقیقی شے بھی نہیں قرار دے سکتے اور نہ ہی اس سے انکار کر سکتے ہیں اگرچہ ہمارے پاس وقت کے احساس کے لیے کوئی علیحدہ حس نہیں ہے۔

تاہم وہ ایک قسم کا بہاؤ ہے اور کچھ ایسی خارجی یا سالمی نوعیت رکھتا ہے۔ جس کی کوانٹم نظریے سے تصدیق ہوتی ہے۔ (۴۰)

نطشے کا تصور زمان و مکان

زمان و مکان کا جو تصور نطشے نے پیش کیا ہے۔ اس پر بھی اقبال نے تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ نطشے نے دائمی تکرار اور لا فانیت کے متعلق اپنے عقیدے کی بنیاد بقائے توانائی کے اصول پر رکھی تھی جو انیسویں صدی میں رائج ہوا تھا۔ اس عقیدے کی تشریح کے ضمن میں نطشے نے زمان و مکان کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مکان یا فضا کے متعلق نطشے کو کانٹ اور دوسرے فلسفیوں سے اتفاق ہے کہ مکان محض داخلی یا موضوعی شکل ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ پہلے سے کوئی خلا موجود ہے جس میں دنیا واقع ہے۔ لیکن زمان یا وقت کے متعلق نطشے کا تصور کانٹ اور شوپنہار کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کے خیال میں زمان داخلی یا موضوعی شے نہیں وہ وقت کو ایک حقیقی اور لا متناہی عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ چونکہ توانائی کے نقصان کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام نہ کوئی اوّلین تغیر ہے، نہ آخری اب چونکہ کائنات کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ توانائی کے تغیروں کا نام ہے۔ اس لیے نطشے کا خیال ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی۔ وقت کے اس طرح لا متناہی ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ توانائی کے مرکزوں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوسری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے۔ جو آج ہو رہا ہے اور اس سے پہلے بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور مستقبل میں بھی بے شمار مرتبہ ہوگا۔ کائنات میں واقعات کی ترتیب بھی بالکل معین ہے۔ کیونکہ لا متناہی زمانہ گزرنے کی وجہ سے توانائی کے مرکزوں کا طریقہ عمل معین ہو چکا ہے۔ (۴۱)

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمان و مکان کا تصور

آئن سٹائن نے بتایا ہے کہ نظری اور تجربی دونوں قسم کی وجوہات کی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کا تصور نا قابل قبول ہے۔ مثلاً پہلے اس جملے کو لیجیے کہ فلاں فلاں دو واقعات ایک ہی وقت میں رونما ہوئے۔ اگر یہ واقعات ایک ہی جگہ پر ہوں اور ایک ہی نظام میں ہوں یعنی اگر مشاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو ''ہم وقتی'' کا ایک معین تصور لیا جا سکتا ہے اور اس کی واضح اور غیر مبہم تعریف کی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ تعریف اس وقت کام نہیں دے سکتی۔ جبکہ نظام مختلف ہوں اور واقعات مختلف مقاموں پر رونما ہوں۔ آئن سٹائن نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک مشاہد زید کے لیے جو واقعات ہم وقت ہوں ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لیے بھی وہ ہم وقت ہوں۔ بلکہ یکے بعد دیگرے ہو سکتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لیے یکساں ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر دو واقعات کے درمیان زید کی گھڑی ایک گھنٹے کا وقفہ ظاہر کرے تو یہ ممکن ہے کہ انہی دو واقعات کے درمیان بکر کی گھڑی میں ایک گھنٹے سے زیادہ وقفہ معلوم ہو۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وقت کوئی مطلق چیز نہیں۔ بلکہ اضافی حرکت کر رہے ہیں۔ تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

اسی طرح مکان یا فضا بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے کیونکہ دو متحرک اشیاء کے درمیانی فاصلے کے کوئی معنی نہیں، جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ کس خاص وقت کے لیے یہ فاصلہ ناپا جا رہا ہے اور کون سا مشاہد اس فاصلے کو ناپ رہا ہے لازماً اضافی ہوگا تجربوں کے ذریعے بھی سائنس دانوں نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ متحرک جسموں کا درمیانی فاصلہ دو مختلف مشاہدین کے لیے مختلف ہوتا ہے غرض نظریہ اضافیت کی رو سے مکان و زمان مطلق اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ کائنات میں دو مختلف چیزیں زمان و مکان نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ''زمان۔ مکان'' پائی جاتی ہے۔ جس میں مکان اور زمان گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انیسویں صدی تک دنیا کا جو سہ ابعادی تصور رائج تھا۔ اس کی بجائے اب چار ابعاد مان لیے گئے ہیں۔ کیونکہ کائنات محض مقاموں اور نقطوں کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔ کسی واقعے کو معین کرنے کے لیے صرف اس کے جائے وقوع کا بیان کرنا کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی بتانا لازمی ہے کہ واقعہ کس وقت ظہور میں آیا۔ اس طرح واقعے کے تعین کے لیے چار ابعاد یعنی طول، عرض، بلندی اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ہماری دنیا جو واقعات کی دنیا ہے، چار ابعادی ہے۔

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمان اور مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ اس اضافیت کی بنا پر عمل ریاضی کے ذریعے سے یعنی منطق و استدلال سے، چند اہم نتیجے اخذ کیے جاتے ہیں، جن کی صداقت میں شبہ نہیں کیا جا سکتا۔

(الف) اضافیت کے نظریے میں روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ رفتار تین لاکھ کلومیٹر فی ثانیہ ہے، یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ بظاہر یہ رفتار ہم کو بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی ایک شعاع زمین کے ایک مقام سے کسی دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی رفتار ایک محدود رفتار ہے اور تجربہ خانے میں بعض ایسے مادی ذرے حاصل ہوتے ہیں۔ جن کی رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہوتی ہے۔ نیوٹن کے نظریے میں جو مساواتیں حاصل ہوتی ہیں۔ ان میں یہ رفتار شامل نہیں ہوتی۔ لیکن آئن سٹائن کی مساواتوں میں یہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ دنیا کے معمولی مظاہر میں رفتاریں بہت سست ہوتی ہیں۔ چنانچہ تیز ہوائی جہاز کی رفتار ایک گھنٹے میں ۵۰۰ میل یعنی ایک ثانیے میں چند گز سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلے میں بہت ہی حقیر ہے۔ ایسے معمولی واقعات کے لیے نیوٹن اور آئن سٹائن کی مساواتوں میں اس قدر خفیف اور ناقابل لحاظ فرق ہے کہ وہ موجودہ آنوں کی مدد سے نہیں ناپا جا سکتا۔ ان واقعات کے لیے نیوٹن کی مساواتیں استعمال کرنا کافی ہے۔ البتہ تیز رفتار والے واقعات کے لیے نیوٹن کا نظریہ قطعی غلط ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کے لیے آئن سٹائن نے ثابت کیا کہ کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کر سکتی اور اس لیے روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ نتیجہ جو باضابطہ ریاضی کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی تشفی بخش ہے۔ کیونکہ بفرض محال اگر کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کر سکتی۔ تو ایک ایسے مشاہدے کے لیے جو اس نظام میں واقع ہو۔ علت

ومعلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہو جاتا مثلاً فرض کیجیے کہ ایک مشاہد زید روشنی سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ سفر کر رہا ہے۔ جب وہ ایک مکان کے مقابل سے گزرتا ہے تو بکر ایک کھٹکہ دبا کر چراغ روشن کرتا ہے۔ زید کو چراغ کی روشنی پہلے نظر آئے گی اور کھٹکہ دبانا بعد میں دکھائی دے گا۔ اس لیے زید کی نظر میں کھٹکہ دبانے کا نتیجہ روشنی ہونا نہیں۔ بلکہ روشنی ہونے کا نتیجہ کھٹکہ دبانا ہوگا۔ زید کے لیے تمام واقعات اسی الٹی ترتیب میں رونما ہوں گے۔ لیکن علت ومعلول کی اس برہمی کا انسداد آئن سٹائن نے پہلے ہی کر دیا ہے۔ کیونکہ نظریہ اضافیت کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ زید یا کسی مادی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے مساوی بھی نہیں ہوسکتی۔ اس سے زیادہ تیز ہونا تو بدرجہ اولیٰ ناممکن ہے۔

(ب) اضافیت کے نظریے کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ متحرک جسموں کا طول حرکت کی سمت میں کم نظر آتا ہے مثلاً فرض کیجیے کہ زید مشرق کی طرف کسی یکساں سیدھی رفتار سے تیز حرکت کر رہا ہے اور بکر ساکن ہے۔ زید کے ہاتھ میں ایک لکڑی ہے۔ جس کا طول ایک گز ہے اور جو شرقاً غرباً واقع ہے۔ بکر تجربہ کر کے معلوم کرتا ہے کہ زید کی لکڑی کا طول پورا ایک گز ہوتا ہے نظریہ اضافیت میں اس امر کی تشریح کی جاتی ہے کہ زید اور بکر دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں اور ان کے مشاہدوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے طول کو اپنے اپنے نظام میں یعنی مکان زمان میں ناپتے ہیں۔ اگر ہم ان کے نتیجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے لورنٹز کے ضابطوں کو استعمال کریں تو دیکھیں گے دونوں کے نتیجے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لکڑی کا ''اصلی'' طول کوئی معنی نہیں رکھتا ہر طول کسی ناپنے والے یا مشاہد کے لحاظ سے ہوگا۔ کوئی طول مطلق نہیں سب اضافی ہیں۔ یاد رہے کہ زید کی لکڑی کے طول میں کمی صرف بکر کو معلوم ہوگی۔ خود زید کو اس کا ذرا بھی احساس نہیں ہو گا۔ کیونکہ اپنی نظر میں وہ ساکن ہے اور اس کی دنیا ہی معمولی دنیا ہے۔ البتہ زید دیکھے گا کہ بکر مغرب کی طرف تیز رفتار سے جا رہا ہے اور بکر کے ساتھ جتنی چیزیں ہیں وہ سب حرکت کی سمت میں سکڑی ہوئی ہیں۔ غرض کہ طول میں کمی کا یہ احساس باہمی ہے۔

(ج) مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مختلف مشاہدین کے نزدیک وقت کا بہاؤ مختلف ہوتا ہے۔ اس کی تشریح کے لیے بھی وہی اوپر کی مثال لیجیے جس میں زید کے ہر کام میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جس کام کو بکر خود پانچ منٹ میں کرتا ہے۔ اس کے کرنے میں زید کو چھ منٹ لگتے ہیں۔ بکر کا سگار ۲۰ منٹ میں ختم ہو جاتا ہے۔ تو زید کا سگار بکر کی نظر میں آدھ گھنٹہ جلتا رہتا ہے۔ غرض بکر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زید کا وقت سستی سے طے ہو رہا ہے۔ وقت کی سستی کا یہ احساس بھی باہمی ہے۔ کیونکہ زید اور بکر میں سے ہر ایک خود کو ساکن اور دوسرے کو متحرک سمجھتا ہے۔

(د) اسی نظریہ اضافیت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر متحرک شے کی کمیت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ مثلاً فرض کیجیے کہ زید اور بکر ایک ہی مقام پر ساکن ہیں اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک پونڈ کا گولہ رکھا ہوا ہے۔ پھر کسی طرح ان دونوں میں تیز اضافی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ بکر سمجھتا ہے کہ زید تیز رفتار کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ تجربہ کرنے پر بکر کو معلوم ہوتا ہے کہ زید کے گولے کی کمیت ایک پونڈ سے زیادہ ہے۔

اسی طرح زید کے نظام کی تمام چیزوں کی کمیت میں اور زید کی کمیت میں بھی بکر کو اضافہ محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ خود کو ان چیزوں کی کمیت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہونا چاہیے وہ کوئی تجربہ کیوں نہ کرے۔ البتہ زید کی نظروں میں بکر تیز رفتار سے حرکت کر رہا ہے اور اس لیے بکر کے ہاتھ کے گولے اور بکر کے نظام کی تمام دوسری چیزوں کی کمیت میں اضافہ معلوم ہوتا ہے۔(۴۲)

مصادر و مراجع

۱۔ معارف نمبر ۲ ج ۲ ص ۹۱

۲۔ جلالپوری، علی عباس، اقبال کا علم کلام، مکتبہ خرد افروز جہلم، ص ۱۷۶

۳۔ جلالپوری، علی عباس، اقبال کا علم کلام، ص ۱۷۶

۴۔ جلالپوری، علی عباس، اقبال کا علم کلام، ص ۲۶۰، ۲۶۱

۵۔ جلالپوری، علی عباس، اقبال کا علم کلام، ص ۲۶۱، ۲۶۳

۶۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۵۴۱، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، ایڈیشن ۴، ۱۹۹۴ء

۷۔ جلال پوری، علی عباس، اقبال علم کلام، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹ (معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸، ص ۹۹)

۸۔ جلال پوری، علی عباس، اقبال علم کلام، ص ۱۷۹، ۱۸۰

۹۔ معارف نمبر ۲ جلد نمبر ۸۸، ص ۹۵

۱۰۔ جلالپوری، علی عباس، اقبال علم کلام، ۱۸۲

۱۱۔ *Parsis* P.13

۱۲۔ معارف، ۲ ج ۸۸، ص ۱۰۰، (ایران بعہد ساسانیاں)، ص ۱۹۶،

۱۳۔ اسدی، علامہ ابوالخیر (مرتب)، ایران بعہد ساسانیاں، ص ۵۸۵ مرتب کنندہ، علامہ اقبال کے بعض نظریات پر تنقید، ص ۱۰۱

۱۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۰۹

۱۵۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفہ کے بنیادی مسائل، ص ۲۱۰۔

۱۶۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۵۴۵، ۵۴۶۔

۱۷۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۵۴۴، ۵۴۵

۱۸۔ قیصرالاسلام، قاضی، فلسفہ کے بنیادی مسائل، ص ۲۰۸

۱۹۔ قیصرالاسلام، قاضی، فلسفہ کے بنیادی مسائل، ص ۲۰۶، ۲۰۷

۲۰۔ اسدی، علامہ ابوالخیر، ایران بعہد ساسانیان، ص ۱۵۲، اقبال کے بعض نظریات پر تنقید، ص ۱۰۱

۲۱۔ اقبال کے بعض نظریات پر تنقید، ص ۱۰۲

۲۲۔ معارف نمبر ۳ جلد نمبر ۸۸، ص ۱۰۳

۲۳۔ معارف نمبر ۲ جلد نمبر ۸۸، ص ۹۰

۲۴۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸، ص ۹۶

۲۵۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸

۲۶۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸

۲۷۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸، ص ۸۸

۲۸۔ اقبال، علامہ محمد، بال جبریل، ص ۱۲۶

۲۹۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸، ص ۸۹

۳۰۔ معارف نمبر ۲، جلد نمبر ۸۸، ص ۹۰

۳۱۔ شہرستانی، امام، الملل و النحل، جلد ۲، ص ۹۶

۳۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۸۸، ۸۹

۳۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۱

۳۴۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۱، ۹۲

۳۵۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۲، ۹۳

۳۷۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۳، ۹۴

۳۸۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۵، ۹۶

۳۹۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۷

۴۰۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۷، ۱۰۰

۴۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۰۰، ۱۰۱

۴۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۰۲، ۱۰۸